

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolás Dings.

A TEORIA CARTESIANA DAS VERDADES ETERNAS NA INTERPRETAÇÃO DE ESPINOSA

Alfredo Gatto

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

alfredo.gatto@hotmail.it

RESUMO: O artigo tem como objetivo investigar a recepção da teoria cartesiana das verdades eternas no pensamento de Espinosa. Como é demonstrado por várias ocorrências presentes nas suas obras, o filósofo holandês tinha um conhecimento profundo e articulado da doutrina de Descartes. Contrariamente à maioria dos filósofos mais importantes do período, Espinosa não se limitou a rejeitar a teoria, mas tentou incorporá-la e integrá-la na sua reflexão para mudá-la no interior: ao aceitar uma parte dos seus pressupostos – centralidade da causação eficiente de Deus, criação da essência e da existência das coisas –, Espinosa acabava assim por negar as suas consequências metafísicas.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Descartes, Verdades eternas, Causalidade

I INTRODUÇÃO

A teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas¹ suscitou, sobretudo na segunda metade do século XVII, um grande interesse entre os mais influentes pensadores do período. Embora tenha sido discutida, quase exclusivamente, no epistolário cartesiano (Cf. SCRIBANO, 2006, 161-194), a doutrina desempenhou um papel certamente não secundário no processo de recepção e difusão do pensamento de Descartes (Cf. GASPARRI, 2007; cf. também SCRIBANO, 1988, 83-140). Apesar de algumas exceções², a teoria foi criticada pela quase totalidade dos maiores filósofos, Gottfried W. Leibniz (Cf. DEVILLAIRS, 1998) e Nicolas Malebranche (Cf. LE MOINE, 1936) *in primis*, em particular por causa da ênfase atribuída à liberdade absoluta de Deus e do radical contingentismo a ela associado.

Se o descrito representa, em termos aproximados, a paisagem filosófica do período, onde deve ser colocado Baruch Espinosa? Ele conhecia a teoria cartesiana? E se assim for, ele aceitava os seus pressupostos e as suas consequências?

1 Eis todas as ocorrências da doutrina no *corpus* cartesiano: DESCARTES, 1964-1976, AT, I, 145-146; AT, I, 149-150; AT, I, 151-153; AT, II, 138; AT, IV, 118-119; AT, V, 223-224; AT, V, 272; AT, VII, 380; AT, VII, 431-43; AT, VII, 435-436.

2 Entre outros, podemos lembrar Robert Desgabets (1610-1678), Pierre Cally (1630-1709), Pierre-Sylvain Régis (1632-1707) e Luis de la Ville (1639-1700). Por uma análise mais ampla das suas posições, veja-se RODIS-LEWIS, 1981; SCHMALTZ, 2002; EASTON, 2009.

II. AS VERDADES ETERNAS NO *CORPUS* ESPINOSANO

Para tentar dar uma resposta a estas interrogações temos que verificar, em primeiro lugar, se nas obras de Espinosa há referências ao sintagma “verdades eternas”³ e se a sua presença atesta alguma conexão com a teoria cartesiana. Salvo omissões, a expressão “verdade(s) eterna(s)” aparece uma vez no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (ESPINOSA, 2015b), uma outra vez numa carta enviada por Espinosa a Simon DeVries (março 1663) (ESPINOSA, 2014) e seis vezes na *Ethica* (ESPINOSA, 2014). Como veremos em breve, nenhuma dessas ocorrências manifesta uma ligação, teórica e textual, com a doutrina de Descartes.

Com efeito, o texto onde aparece a primeira referência espinosana ao tema em questão, a saber o capítulo 54 do *Tractatus*, não está ligado às lignas diretrizes da teoria cartesiana, mas pode ser reconduzido, *lato sensu*, à bagagem conceitual da tradição escolástica. Escreve Espinosa:

No atinente a Nós, depois que eu soube que existo, não posso fingir que existo ou que não existo; nem tampouco posso fingir um elefante que passe pelo furo de uma agulha; nem posso, depois que conheci a natureza de Deus, fingi-lo existente ou não existente; e o mesmo há que se inteligir da Quimera, cuja natureza implica [contradição] existir. A partir desses [exemplos], fica patente o que eu disse, a saber, que a ficção de que falamos aqui não acontece acerca de verdades eternas (ESPINOSA, 2015b, TIE [54], 20).

Numa nota que acompanha o texto, Espinosa precisa: “por verdade eterna inteliço uma tal que, se é afirmativa, nunca poderá ser negativa. Assim, a primeira e eterna verdade é ‘Deus existe’; não é, porém, uma

3 A este respeito, cf. LANDUCCI, 1992.

verdade eterna ‘Adão pensa’” (ESPINOSA, 2015b, TIE [54], 20). Uma verdade eterna é então uma verdade cujo contrário implica contradição, uma verdade cuja negação é imediatamente negada. No caso específico, portanto, Espinosa não se afasta do quadro tradicional quebrado pela aguda crítica empreendida por Descartes; de maneira mais simples, ele se limita a o espelhar.

Na carta a DeVries, por sua vez, o sintagma não mantém mais uma referência à tradição do pensamento anterior, sem, por isso, ser positivamente reconduzido à doutrina de Descartes:

Vós me perguntais, ainda, se as coisas reais e suas afecções são verdades eternas. Respondo que elas o são. Mas então, direis vós, por que não chamá-las de verdades eternas? Para distingui-las, responderia, assim como é de uso comum, dessas verdades que não nos fazem conhecer qualquer coisa e qualquer afecção, como esta aqui, por exemplo: nada vem do nada. Diria que tais proposições e outras semelhantes são chamadas, no sentido absoluto do nome, de verdades eternas (ESPINOSA, 2014, 72-73).

Infelizmente, Espinosa não desenvolve nem aprofunda o sentido da primeira parte da passagem citada. De qualquer maneira, o quadro geral é suficientemente claro: o filósofo amplia o domínio das verdades a ser consideradas eternas – ou melhor: atribui as propriedades tradicionalmente associadas às verdades eternas a todas as coisas e suas afeições. Desta forma, Espinosa universaliza o que a escolástica medieval atribuía a uma específica ordem ontológica, ao recusar, ao mesmo tempo, a abordagem cartesiana.

Entre as ocorrências do sintagma em causa, essa carta é a que talvez exprima com mais limpidez tanto a consciência espinosana do próprio afastamento dos cânones em vigor quanto a necessidade de intervir sobre

o espaço a atribuir à expressão “verdade(s) eterna(s)”. Pelo contrário, as referências ao sintagma presentes na *Ethica* são, de fato, mais tradicionais e não deixam transparecer, se consideradas isoladamente, a *novitas* filosófica introduzida por Espinosa. Podemos então nos limitar a indicar a seguir os lugares textuais da *Ethica* onde aparecem as expressões em causa:

Por eternidade entendo a própria existência, enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. *Explicação*. Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim (ESPINOSA, 2015c, E, I, def. VIII, 47).

É necessário confessar que a existência da substância, assim como sua essência, é uma verdade eterna (ESPINOSA, 2015c, E, I, VIII, escól. II, 55).

O causado difere de sua causa precisamente no que dela obtém. P. ex: um homem é causa da existência, mas não da essência, de outro homem, pois está última é verdade eterna (ESPINOSA, 2015c, E, I, XVII, escól., 81).

Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos [...] Esta proposição também se patenteia pela maneira como (*Prop. II*) demonstrei a existência de Deus; a partir daquela demonstração, consta que que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna (ESPINOSA, 2015c, E, I, XIX, escól., 83).

A existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna (ESPINOSA, 2015c, E, I, XX, corol. I, 85).

Este Amor intelectual segue necessariamente da natureza da Mente enquanto está considerada, pela natureza de Deus, como verdade eterna (*pelas Prop. 33 e 29 desta parte*). Se portanto houvesse algo que fosse contrário a este Amor, isto seria contrário ao verdadeiro e, conseqüentemente, isto que pudesse suprimir este Amor faria com que o verdadeiro fosse falso, o que (*como é conhecido por si*) é absurdo (ESPINOSA, 2015c, E, V, XXXVII, 569-571).

À luz das passagens reportadas, podemos afirmar que entre as referências espinosas às verdades eternas e a doutrina de Descartes não há uma relação direta. Contudo, isso não implica de maneira alguma que Espinosa não a conhecesse. Como veremos mais claramente na próxima sessão, as ocorrências do sintagma devem ser disjuntas das referências à teoria. Em outras palavras, não há uma relação necessária entre a expressão “verdade(s) eterna(s)” e a doutrina de Descartes sobre a sua natureza criada: quando Espinosa se refere à primeira não pressupõe a segunda, e quando descreve a segunda não faz uso da primeira.

Para encontrar uma confirmação desta abordagem, devemos analisar mais de perto algumas passagens das suas obras.

III A TEORIA DE DESCARTES NAS OBRAS ESPINOSIANAS

Se o objetivo é o de investigar a presença da doutrina cartesiana nas obras de Espinosa, a atenção não pode que se dirigir aos *Principia Philosophiae Cartesianae* e aos *Cogitata Metaphysica* (ESPINOSA, 2015a), onde o filósofo pretende expor o texto de Descartes. Na primeira parte dos *Principia*, em um capítulo dedicado ao tema clássico de Deus como força conservante, há uma primeira referência à doutrina de Descartes (regressaremos ao *Korte Verhandling* (ESPINOSA, 2012) mais tarde). No caso específico, Espinosa enxerta num cenário tradicional, quase de “escola”, os pressupostos do escândalo metafísico introduzido por Descartes. No segundo corolário do capítulo XII, o filósofo afirma que “as coisas não têm a partir de si nenhuma essência que seja causa do conhecimento de Deus; mas, ao contrário, Deus é causa das coisas, também quanto à essência delas” (ESPINOSA, 2015a, PPC, XII, COROL. II, 105). Na demonstração a seguir, Espinosa se limita a salientar o mesmo conceito,

ao realçar a ênfase cartesiana no primado da causalidade eficiente:

Como Deus não gerou tudo a partir de outro, mas criou por completo (pela prop. 12 com o corol. 1), e a ação de criar não reconhece nenhuma outra causa além da eficiente (assim, de fato, defino criação), que é Deus, segue-se que antes da criação as coisas não eram absolutamente nada e, por conseguinte, que Deus também foi causa da essência delas (ESPINOSA, 2015a, PPC, XII, corol. II, 105).

A doutrina cartesiana está aqui bem presente. Na verdade, é só em virtude do apelo, implícito, à teoria de Descartes que Espinosa pode vir a afirmar a natureza criada das existências e das essências das coisas. Mais precisamente, ao ressoar as afirmações contidas nas primeiras três cartas escritas por Descartes na primavera de 1630, Espinosa alarga o domínio da criação divina para trazer sob o seu álveo tanto a existência das coisas quanto a sua essência. Desta forma, Espinosa elimina a distinção “escolástica” entre os entes – criados – e as suas essências – incriadas –, de que cada ente participaria só depois do *fiat* divino, e alcança assim plenamente o sentido próprio do esforço cartesiano, isto é, eliminar qualquer condição que limitasse o livre exercício da onipotência de Deus. Como já foi amplamente demonstrado e discutido⁴, nas intenções de Descartes a teoria surgiu como um instrumento conceitual para libertar a *potentia Dei* de qualquer vínculo – seja isso lógico, moral ou metafísico. Portanto, a sua polêmica metafísica se dirigia a toda uma tradição de pensamento que antepunha à *creatio* divina algo de eterno, incriado e formalmente independente da vontade infinita e arbitrária de Deus⁵. É justamente neste sentido, precisa Espinosa seguin-

4 Vejam-se, entre muitos outros, os seguintes estudos: GILSON, 2008; FRANKFURT, 1977; BEYSSADE, 1979; ALANEN, 1985; DEPRÉ, 1996.

5 A este respeito, cf. CRONIN, 1966 e MARION, 1981; cf. também GATTO, 2015.

do o itinerário já traçado por Descartes, que Deus deverá ser considerado criador não só das existências das coisas, mas mesmo das suas essências.

Uma evidência adicional do conhecimento espinosano da teoria nos é oferecida pelos *Cogitata* num lugar da obra dedicado à potência de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 243-247). Estamos diante de um passo decisivo: ao apresentar a posição cartesiana, Espinosa põe as condições para introduzir, de maneira implícita mas não menos refinada, o seu próprio contributo ao desenvolvimento do cartesianismo. Na carta de 6 maio 1630 enviada a Mersenne, Descartes, revertendo o sentido duma passagem da *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez⁶, tinha afirmado que, no que diz respeito às verdades eternas, “*sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*” (DESCARTES, 1964-1976, AT, I, 149). No começo do capítulo IX, Espinosa se limita, no momento, a compendiar o conteúdo da carta de Descartes:

Com efeito, dizem que, por sua natureza e não pelo decreto de Deus, umas coisas são possíveis, algumas impossíveis e outras enfim necessárias, e que a onipotência de Deus tem lugar apenas acerca dos possíveis. Nós, porém, que já mostramos que tudo depende absolutamente do decreto de Deus, dizemos que Deus é onipotente, mas, após termos entendido que ele decretou algumas coisas pela mera liberdade de sua vontade e, ademais, que é imutável, dizemos agora que nada pode fazer contra seus decretos, e que isso é impossível só pelo fato de que repugna à perfeição de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245).

A referência ao texto cartesiano salta à vista: embora alguns (por ex., Suárez) argumentem que as coisas são possíveis independentemente do con-

6 SUÁREZ, 1861, disp. XXXI, s. 12, n. 40, 295.

curso divino, é preciso afirmar (com Descartes) a *omnipotentia Dei*, ou seja, reconhecer a dependência total de todas as coisas relativamente ao decreto de Deus. Ora, se o nosso objetivo se limitasse apenas a certificar o conhecimento da doutrina cartesiana por Espinosa, a pesquisa poderia também parar por aqui. A análise espinosana, contudo, prossegue: além de demonstrar um claro entendimento da doutrina, Espinosa acaba por desenvolvê-la e dobrá-la às exigências da sua própria reflexão:

Se os homens entendessem claramente toda a ordem da natureza, constatariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas na matemática; mas porque esse conhecimento é sobre-humano, por isso algumas coisas são por nós julgadas possíveis, não porém necessárias. Por conseguinte, cumpre dizer ou que Deus nada pode, visto que tudo é deveras necessário, ou que Deus tudo pode, e a necessidade que constatamos nas coisas proveio só do decreto de Deus (ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245).

Nas passagens citadas Espinosa compendia duas teses diferentes que, embora distintas, são apresentadas como intimamente ligadas: por um lado, o filósofo afirma, de acordo com Descartes, que todas as coisas dependem do decreto divino; do outro lado, Espinosa salienta, *contra* o filósofo francês, que, precisamente por causa desta dependência, elas serão todas igualmente necessárias. Como Sergio Landucci apontou, “estamos então em presença, aqui, de um circuito mental pelo qual, paradoxalmente, à doutrina inaudita de Espinosa chega-se vindo desde a doutrina de Descartes. Dada a tese cartesiana como premissa maior, a conclusão daí provinha através da introdução de uma premissa intermediária, que consiste na adoção de uma teologia pura” (LANDUCCI, 1992, p. 32). A “contribuição” espinosana à letra da doutrina de Descartes poderia quase passar despercebida: logo depois, de fato, o filósofo volta às fileiras do cartesianismo mais

ortodoxo, ao se deter na liberdade à disposição de Deus antes da criação⁷. De qualquer maneira, um caminho alternativo nos meandros do cartesismo já está delineado. Na verdade, enquanto expõe fielmente a doutrina de Descartes, Espinosa não impede a um leitor mais cuidado vislumbrar os germes de uma diferente abordagem.

Por estas razões, é difícil subscrever as observações de Jean-Luc Marion quando escreve, comentando a passagem dos *Cogitata* em questão, que “Espinosa aparece aqui muito próximo de Descartes, e da criação das verdades eternas. Esta afinidade persiste até na *Ethica*, I, § 33, escólio 2, que contradiz quase o conjunto de seu desenvolvimento anterior” (MARION, 1996, p.186). A este respeito, algumas observações se impõem. Deixando de lado a referência à *Éthica*, que será discutida em breve, podemos nos deter sobre a alegada afinidade entre o Espinosa dos *Cogitata* e a teoria cartesiana.

Em primeiro lugar, temos que ter em mente, como está indicado mesmo no prefácio de Lodewijk Meijer para a obra⁸, que há uma diferen-

7 “Caso agora se pergunte: e se deus tivesse decretado as coisas de outra maneira e feito que aquelas que agora são verdadeiras fossem falsas, nós todavia não as reconheceríamos como verdadeiríssimas? Seguramente, se Deus nos tivesse deixado com a natureza que nos deu; mas então também teria podido, se quisesse, dar-nos uma tal natureza, como já fez, pela qual entendêsemos a natureza e as leis das coisas conforme tivessem sido estabelecidas por Deus; ou melhor, se atentamos à veracidade dele, teria devido dá-la”, ESPINOSA, 2015a, CM, II, IX, 245.

8 “*Todavia, gostaria que se advertisse em primeiro lugar que nisso tudo, tanto nas 1ª e 2ª parte dos Princípios e no fragmento da terceira quanto em seus Pensamentos metafísicos, nosso autor propôs as meras posições de Descartes e as suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados. Com efeito, como prometera a seu discípulo ensinar a filosofia de Descartes, fez-se-lhe religião não afastar-se nem por uma unha das posições desse autor nem ditar algo que não correspondesse ou fosse contrário aos dogmas dele. Por isso, que ninguém julgue que*

ça entre a exposição do pensamento cartesiano e as pessoais convicções filosóficas de Espinosa. *Expressis verbis*, Espinosa se limita a fornecer uma descrição a mais adequada e completa possível da reflexão de Descartes. Isso, porém, não implica nenhuma adesão imediata e irrefletida das teses apresentadas. Portanto, se se pode falar de afinidade, é só a que subsiste entre o pensamento de um dado autor e a honestidade intelectual de quem é chamado a apresentá-lo, apesar de não compartilhar na sua totalidade as suas teses.

Em segundo lugar, para além da passagem dos *Cogitata* (II, IX) já analisada, é preciso notar que mesmo antes da publicação da obra Espinosa estava longe de subscrever todas as directrizes do pensamento cartesiano. A este respeito, podemos lembrar a carta enviada a Oldenburg e escrita entre dezembro de 1661 e janeiro de 1662. Espinosa refere-se a um trabalho – a saber, o *Tractatus de Intellectus Emendatione* – já concluído e em fase de transcrição e correcção. Ele observa que, às vezes, por causa dos receios que as suas posições poderiam gerar entre os teólogos do seu tempo, desiste do propósito de terminá-lo. De qualquer maneira, conclui Espinosa, o conteúdo do texto é, em resumo, o seguinte:

Considero como criaturas muitas das propriedades por eles [teólogos] atribuídas a Deus e por todos os autores meus conhecidos, enquanto considero como atributos de Deus outras coisas por ele consideradas, em virtude de juízos prévios, como coisas criadas, e me dedico a mostrar que eles não as entendem bem. Além disso, não estabeleço entre Deus e a natureza a mesma separação que os autores, de meu conhecimento, estabeleceram (ESPINOSA, 2014,

ele ensina aqui ou coisas suas ou apenas as que aprova. E embora julge ele umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas das suas, ocorrem muitas todavia que rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma posição bem diversa”, ESPINOSA, 2015a, CM, pref., 39.

p. 63).

A observação que encerra a passagem citada contém, ainda *in nuce*, um aspecto central do futuro pensamento espinosano e exclui qualquer tentativa fácil de aproximar os dois autores sob o registro de uma suposta afinidade. Portanto, é difícil argumentar, como queria fazer Marion, uma evolução da atitude de Espinosa – da sua aceitação ou proximidade inicial à sua análise crítica – em relação à teoria de Descartes. Contudo, isso não significa, como já vimos ao discutir a passagem dos *Cogitata*, que Espinosa não se tenha servido da doutrina cartesiana para desenvolver com ainda mais radicalidade os seus propósitos e as próprias necessidades filosóficas. Uma confirmação nos é oferecida pelos dois escólios da *Ethica*.

O primeiro (ESPINOSA, 2015c, E, I, XVII, escól., 77-81) nos proporciona quer uma evidência adicional do conhecimento espinosano da doutrina de Descartes quer mais uma prova da sua postura crítica. Após argumentar que Deus só age em virtude das leis da sua natureza e que não há causa alguma que determine a sua ação, Espinosa discute uma opinião contrária. Para os seus defensores, quando se fala da livre causalidade de Deus, se faz referência à possibilidade que as coisas que deveriam seguir da sua essência possam mesmo não ser produzidas⁹. O exemplo da soma dos três ângulos do triângulo utilizado por Espinosa para esclarecer esta abordagem, apesar de ser relativamente clássico e tradicional, refere-se –

9 “Outros julgam Deus ser causa livre porque, como pensam, pode fazer com que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram, isto é, não sejam produzidas por ele. Mas é o mesmo que se dissessem que Deus pode fazer que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou seja, que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo”, ESPINOSA, 2015c, E, I, XVII, escól., 77-79.

sobretudo à luz do apelo seguinte à indiferença do criador – a Descartes, nomeadamente às suas sextas respostas¹⁰ e a uma carta a Mesland de 1644¹¹. Resumidamente, para afirmar a liberdade de Deus relativamente à sua criação é preciso reconhecer uma discrasia entre as possibilidades à sua disposição e o que é efetivamente realizado. Antes da *creatio*, Deus é então livre e indiferente: se tivesse querido, ele teria podido dar vida a uma outra configuração mundana. Ora, se esta é uma posição atribuível à sensibilidade cartesiana, a resposta de Espinosa não deveria constituir nenhuma

10 “Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratio-cinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duo bus rectis, quia cognomi aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duo bus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis”, DESCARTES, 1964-1976, AT, VII, 431-432.

11 “Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu’il ne fût pas vrai, que les trois angles d’un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent pas être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu’il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu’il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu’il a toutefois voulu rendre impossibles [...] Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n’est pas à dire qu’il les ait nécessairement voulues; car c’est tout autre chose de vouloir qu’elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d’être nécessité à le vouloir”, DESCARTES, 1964-1976, AT, IV, 119-120.

surpresa:

Julgo ter mostrado assaz claramente (*ver Prop. 16*) que da suma potência, ou seja, da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos. Por isso a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade (ESPINOSA, 2015C, E, I, XVII, escól., 79).

Espinosa expõe com particular clareza a linha divisória que o separa de Descartes. A onipotência adequadamente compreendida não é a indiferença arbitrária que precede a *creatio* ou a oportunidade de não criar o que pode ser criado; pelo contrário, ela corresponde à plena realização da totalidade infinita da sua essência. Por esta razão, em contraste total com a inspiração da teoria cartesiana, Espinosa pode afirmar que a *omnipotentia Dei* estava já sempre em ato – *ab aeterno*, isto é, sem ter que esperar o instante duma decisão soberana que tivesse podido mesmo não se realizar. Nesta passagem, portanto, os pontos de divergência dos dois autores destacam-se de maneira quase icástica.

No entanto, sempre na primeira parte da *Ethica*, há um outro escólio (ESPINOSA, 2015C, E, I, XXXIII, escól. II, 103-107), ainda mais interessante, que poderia nos fornecer algumas sugestões para compreender a função que a teoria desempenha no pensamento espinosano. O quadro teórico está colocado na mesma linha da passagem discutida anteriormente. Também nesta ocasião, Espinosa não perde a oportunidade de desvelar a natureza *perfecta* da ação divina, ao detectar que as coisas não podiam ser produzidas de um modo diferente da forma como eles foram produzidas. Com efeito, se “as coisas pudessem ser de outra natureza ou determinadas

a operar de outra maneira, de sorte que a ordem da natureza fosse outra, então também a natureza de Deus poderia ser outra do que agora é” (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, 101). A contingência que nós detectamos nas coisas não tem então nada a ver com a sua natureza, mas está simplesmente ligada a um defeito do nosso conhecimento¹².

No segundo escólio da proposição xxxiii Espinosa discute uma possível objeção diretamente ligada à bagagem conceitual da teoria cartesiana. Eis a primeira parte do texto:

Ora, dirão que não há nas coisas nenhuma perfeição nem imperfeição, mas que nelas aquilo pelo que são perfeitas ou imperfeitas, e ditas boas ou más, depende apenas da vontade de Deus; e a tal ponto que, se Deus tivesse querido, teria podido efetuar que o que agora é perfeição fosse suma imperfeição, e vice-versa. Porém o que seria isso senão afirmar abertamente que Deus, que necessariamente entende o que quer, pode efetuar, por sua vontade, que entenda as coisas outramente do que as entende, o que (como mostrei há pouco) é um grande absurdo? Portanto posso devolver-lhes o argumento da seguinte maneira. Tudo depende do poder de Deus. Assim, para que as coisas pudessem portar-se doutra maneira, também a vontade de Deus deveria necessariamente portar-se doutra maneira; ora, a vontade de Deus não pode portar-se doutra maneira (como há pouco mostramos evidentissimamente a partir da perfeição de Deus) (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. II, 107).

Podemos deixar de lado o conteúdo da objeção, como não está di-

12 “Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la contingente ou possível”, ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. I, 103.

retamente ligado ao objetivo do artigo. O que é mais importante é que esta passagem nos oferece mais uma confirmação do contexto teórico onde Espinosa sabia estar inserido: dada a doutrina cartesiana, o pensamento espinosano representa o seu contraponto dialético. Esta consideração, porém, não é nada mais que uma outra prova do lugar-comun historiográfico que considera os dois autores colocados em posições mutuamente incompatíveis. A ser importante e significativo, de fato, é a conclusão do raciocínio do filósofo, onde ele expressa claramente uma preferência teórica pela abordagem cartesiana:

Confesso que esta opinião [a, *lato sensu*, de Descartes] que sujeita tudo a uma vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende do seu beneplácito se afasta menos da verdade do que a daqueles que sustentam que Deus age em tudo em razão do bem. Pois estes parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a causa primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas (ESPINOSA, 2015c, E, I, XXXIII, escól. II, p.107).

De acordo com Espinosa, um Deus onipotente e indiferente é de longe preferível a um Deus moral, isto é, um Deus que precisa uniformar as suas ações a algo independente, um modelo ou um paradigma já estabelecido que acaba por vincular e limitar o seu agir. Em breve, embora a impostação cartesiana não faça justiça à correta compreensão da natureza *perfecta* de Deus, ela é, contudo, mais próxima – ou menos distante – ao que Espinosa acredita ser o verdadeiro discurso sobre a essência divina.

Ora, se só lermos nas entrelinhas, ao colocar a passagem no debate

do tempo, não é difícil identificar em Leibniz o referente crítico espinozano¹³. Espinosa compreende então perfeitamente a total complementaridade das duas abordagens: por um lado, temos o Deus cartesiano, cuja onipotência revela-se sinônimo de indiferença; por outro lado, estamos perante o Deus lebniziano, cuja *ordinatio* está conformada a uma ordem – metafísica e moral – que não é diretamente o fruto da sua vontade. De qualquer maneira, não era a primeira vez que Espinosa usava esta comparação, julgando a reflexão de Descartes mais coerente e respeitosa do atributo da onipotência.

A este respeito, podemos lembrar uma passagem do *Breve tratado*. Após ter salientado que Deus não teria podido predeterminar as coisas de outra forma que aquela pela qual elas foram determinadas desde a eternidade, Espinosa apresenta duas visões opostas:

Contra isso se argumenta da seguinte maneira. O bom somente é bom porque Deus o quer, e, sendo assim, Ele sempre pode fazer com que o mau se converta em bom. Mas tal argumentação é tão conclusiva como se eu disser: porque Deus quer ser Deus, Ele é Deus, logo, também está em Seu poder Ele não ser Deus; o que é o próprio absurdo

[...]

Por outro lado, aqueles que dizem que tudo o quanto Deus faz, o faz porque é bom em si, estes, digo, talvez pensem que não divergem em nada de nós. Muito longe disso, posto que estes afirmam que antes de Deus há algo a que Ele estaria obrigado ou vinculado, nomeadamente, uma causa por cujo desejo isto é e será bom, e aquilo é e será justo (ESPINOSA, 2012, BT, 4 [6], p.73-74).

13 Sobre a relação intelectual e pessoal entre os dois, cf. STEWART, 2006 e LAERKE, 2008.

As citações da *Ethica* e do *Breve tratado* expressam a mesma convicção, o que indica como essa consideração estava enraizada na mente de Espinosa. Também neste caso, a posição atribuível à sensibilidade filosófica leibniziana é considerada o contraponto da abordagem cartesiana. Especialmente da passagem da *Ethica*, fruto duma reflexão mais madura, o que emerge é a preferência dada por Espinosa à teoria de Descartes. Em breve, se o filósofo francês tem uma ideia errada da onipotência, Leibniz, ao contrário, acaba, mais simplesmente, por negá-la. À luz desta consideração, é então natural perguntar quais são as razões desse juízo. Em outras palavras, por que Espinosa se sente mais parecido – ou menos distante – com a doutrina cartesiana? Que aspectos da teoria de Descartes podem representar um ponto de encontro com os fundamentos da sua própria posição teórica?

IV A DOCTRINA DE DESCARTES NO PENSAMENTO ESPINOSANO

O que Espinosa pode encontrar na teoria cartesiana é, em primeiro lugar, a importância e a centralidade dada à causalidade eficiente. A ênfase atribuída a Deus como causa eficiente era acompanhada em Descartes da convicção de que todas as coisas, incluindo as verdades eternas, eram criadas por Deus. A natureza criada das essências colocava-lhes ao mesmo nível ontológico das restantes criaturas. No espaço delineado pela doutrina de Descartes, portanto, tudo é criatura – nós, o horizonte mundano e as essências necessárias e eternas. Desta maneira, o filósofo francês minava a tradicional distinção escolástica entre essência – incriada e necessária – e existência – criada e contingente.

Espinosa herda da teoria cartesiana esta concepção da causalidade eficiente. Como está afirmado, entre os vários lugares que podem ser ci-

tados, na proposição xxv da primeira parte da *Ethica*, “*Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência*” (ESPINOSA, 2015c, E, I, xxv, 89). Deus, *causa sui*, é também causa e razão de qualquer coisa, sem exceção. Igualmente, a essência da sua substância coincide com a sua potência: “*A potência de Deus é sua própria essência. Demonstração. Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si (pela Prop. II) e (pela Prop. 16 e seu Corol.) de todas as coisas*” (ESPINOSA, 2015c, E, I, xxxiv, p.107-109). Tal como Descartes, o Deus espinosano é portanto um *Deus-potentia*¹⁴, cujo poder é a causa eficiente da essência e da existência das coisas.

De qualquer maneira, se em Descartes o primado da causalidade eficiente de Deus acabava por implicar o destino criatural e a contingência de todas as coisas, em Espinosa, ao contrário, é funcional para levar sob o domínio ontológico da Natureza Naturata a totalidade do criado¹⁵. Desta forma, tanto o homem quanto as verdades encontram-se num horizonte comum: “Toda a natureza naturada não é senão um único ente; donde segue-se que o homem é uma parte da natureza” (ESPINOSA, 2015a, CM, II, 9, 245). Esta passagem do capítulo IX dos *Cogitata* dedicado, não por caso, à potência divina, ilustra à perfeição o uso espinosano da teoria cartesiana. Como foi justamente salientado por Homero Silveira Santiago, “ao con-

14 A este respeito, cf. MIGNINI, 2000.

15 Veja-se, a este respeito, a seguinte observação de Sergio Landucci: “L’intento di costui [Descartes] era stato di ridurre le “verità eterne” e le “essenze” delle cose finite al rango di *creature*, col sostenere la originaria contingenza metafisica della necessità logica stessa, per quanto riguarda il creato (menti finite e mondo materiale); laddove Spinoza riproduce sì tutto questo, formalmente, ma il suo interesse è già da ora tutto rivolto a sostenere l’equiparazione in questione secondo un verso contrario, con la sua assimilazione delle cose finite e degli eventi del mondo a verità logicamente necessarie”, LANDUCCI, 1992, p. 34-35.

fundir ideal e atual, essência e fato, sob a categoria genérica de criaturas, a tese cartesiana fornece as condições de conceber-se uma totalidade em sentido rigoroso. Ela promove uma flagrante uniformização ontológica entre nós, o mundo e as verdades, todos compartilhando o mesmo posto de criatura” (SANTIAGO, 2002, 321).

O que precisa ser observado, porém, é que a hábil operação intelectual de Espinosa contradiz, com plena consciência, o sentido próprio da doutrina cartesiana. Em Descartes, de fato, a comum horizontalidade do criado era afirmada para dar mais força à verticalidade e à transcendência do Criador e para explicitar o abismo que nos separa da essência insondável do *fiat* divino. Em Espinosa, por sua vez, era funcional trazer toda a ordem da criação no espaço da imanência. Ademais, se para Descartes a necessidade *criada* das verdades eternas era, em última análise, contingente, Espinosa, pelo contrário, enquanto equipara, seguindo os pressupostos da doutrina cartesiana, a essência e a existência das coisas, nega contudo resolutamente a sua contingência e a sua origem arbitrária. A imanência do plano das criaturas e a necessidade do seu estatuto ontológico não são mais afirmadas para preservar um outro domínio metafísico, mas para negar qualquer legitimidade precisamente a essa ordem. Espinosa se serve então da doutrina para conseguir um objetivo que acaba por desqualificá-la.

Uma das consequências mais imediatas destas duas abordagens diz respeito ao conhecimento de Deus. O “núcleo de imanência presente na teoria cartesiana das verdades eternas” (SANTIAGO, 2002, p. 322) – a saber, o fato de que cada coisa, mesmo as verdades eternas, precisasse ser considerada como uma criatura – era necessário para afirmar com a máxima radicalidade possível a diferença epistêmica que divide a criação e a nossa capacidade de compreender a sua íntima *ratio* pela incompreensibilidade transcendente da essência divina. Como Ferdinand Alquié apontou ao

confrontar as posições dos dois, para o filósofo francês “Deus não é, propriamente falando, compreendido. Ele é, como repete sem parar Descartes, concebido e não compreendido. Ele é tocado pelo espírito [...] Deus se revela como uma sorte de presença inconceitualizável que constrange meu pensamento” (ALQUIÉ, 2003, p. 60). O homem do universo cartesiano não pode investigar em sentido próprio a *essentia Dei* e as razões que levaram Deus a criar *este* mundo: as mesmas verdades que ele julga necessárias, de fato, são o fruto duma decisão arbitrária e indiferente. A incompreensibilidade do poder divino, portanto, desfigura toda representação possível.

Espinosa intervém neste quadro teórico, aceitando parte dos pressupostos, para alterar as consequências. Ao negar a fratura ontológica entre Criador e criatura através da causalidade *imane*nte de Deus¹⁶, Espinosa pode entregar ao *homen* os instrumentos conceituais para conhecer e compreender a natureza divina. Utilizando um verbo que não pertence ao vocabulário espinosano, podemos dizer que o Deus de Espinosa se *revela* totalmente na sua criação. Não há sombras na geometria das suas razões. Por isso, diferentemente de Descartes, o homem do universo espinosano pode alcançar um conhecimento adequado – *sub specie aeternitatis* – de Deus e do horizonte causado¹⁷. Com efeito, em todo o *corpus* cartesiano

16 Vejam-se, por exemplo, os passo seguintes: “*Deus é causa imane*nte de todas as coisas, mas não transitiva”, ESPINOSA, 2015c, E, I XVIII, p.81; “[Deus] é uma causa imanente e não transitiva,,já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora Ele não há nada”, ESPINOSA, 2012, BT, III [2], p.70.

17 Cf., por exemplo, a seguinte passagem da *Ethica*: “De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade da natureza divina. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas idéias envolvem a essência eterna e infinita de Deus”, ESPINOSA, 2015c, E, v, XXIX, escól., 559-561. Veja-se também a proposição xxx: “*Nossa Mente, enquanto conhece a si e ao Corpo*

nunca encontraremos uma afirmação como a seguinte: “*A Mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus*” (ESPINOSA, 2015c, E, II, XLVII, p.213). No pensamento espinosano, salienta Jean-Luc Marion, “entre a causa divina e o efeito racional a relação não manifesta mais a transcendência; embora a causa seja *immensa*, ela não permanece *incomprehensibilis*” (MARION, 1996, p.187). A natureza imanente da causalidade de Deus leva assim, em termos implícitos mas não menos necessários, à univocidade metafísica e reintroduz, após Descartes e num contexto teórico renovado, a possibilidade de desenvolver e articular uma nova *humana doctrina de Deo*.

V CONCLUSÃO

Podemos tirar agora algumas conclusões gerais da nossa análise sobre a relação entre Espinosa e a teoria cartesiana. Como foi amplamente demonstrado, o filósofo holandês tinha uma profunda compreensão da doutrina de Descartes. Por conseguinte, Espinosa não conhecia somente as ocorrências e o contexto histórico em que surgiu, mas tinha também entendido como as suas diretrizes representavam o contraponto de posições filosóficas alternativas – pense-se, a este respeito, às passagens do *Breve tratado* e da *Ethica* onde Espinosa compara a teoria cartesiana com o pensamento de Leibniz. Por isso, no que respeita à sua pessoal posição sobre o estatuto das verdades eternas e a equiparação entre essência e existência, embora não se possa excluir que ele tivesse mesmo outras fontes¹⁸, é toda-

sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e é concebida por Deus”, ESPINOSA, 2015c, E, V, XXX, p.561.

18 A este respeito, segundo a interpretação de Steven Nadler, a posição de Espinosa não deve ser concebida apenas através do filtro do pensamento do século XVII, mas

via difícil negar, textos à mão, que a reflexão espinosana sobre estes aspectos centrais do seu pensamento esteja ligada e seja devedora a Descartes e à radicalidade da sua doutrina.

Contudo, no pensamento espinosano a importância desempenhada pela teoria cartesiana não implica a sua aceitação plena e completa. Podemos em vez falar duma pessoal reformulação: em suma, Espinosa se serve da doutrina e a reelabora em função das próprias exigências e dos seus objetivos filosóficos. A operação teórica conduzida por Espinosa acaba então por incorporar a doutrina de Descartes com o objectivo de produzir novas perspectivas filosóficas. Neste sentido, o possível núcleo de imanência revelado pela teoria, e repensado por Espinosa, é precisamente o que pode reverter o alcance e o significado da empresa cartesiana. Espinosa, portanto, colhe à perfeição quer o sentido próprio da doutrina de Descartes, quer as suas – implícitas – potencialidades.

Por esta razão, Espinosa ocupa um lugar privilegiado na reconstrução da recepção da teoria cartesiana. Longe de rejeitá-la por causa das suas implicações mais delicadas – contingência do necessário, arbitrarismo divino, desconstrução dos atributos escolásticos da *essentia Dei* –, Espinosa compreende em profundidade os seus pressupostos e, precisamente por isso, está em condições de negar e desativar as suas consequências metafísicas.

também graças à mediação do racionalismo medieval de origem judaica: “Nous pouvons replacer Spinoza dans son contexte grâce à la tradition du rationalisme juif médiéval et saisir la signification d’une de ses plus importantes doctrines. C’est en effet seulement cette tradition qui peut clarifier complètement l’épistémologie des vérités éternelles chez Spinoza et le rôle qu’elle joue dans sa doctrine de l’éternité de l’esprit”, NADLER, 2004, p. 522.

NAL TRUTHS IN SPINOZA'S INTERPRETATION

ABSTRACT: This paper aims to investigate the reception of the Cartesian theory of eternal truths in Spinoza's thought. As demonstrated by several occurrences in his works, he had a deep and articulated knowledge of Descartes's doctrine. Unlike most of important philosophers of the period, Spinoza did not simply reject the theory, but he tried to incorporate and integrate it in his own reflection. For this reason, by accepting some of its premises – the centrality of God's efficient causation, the creation of both the essence and the existence of things –, Spinoza ended up by refuting its metaphysical consequences.

KEY-WORDS: Spinoza, Descartes, Eternal Truths, Causation

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, L. (1985) "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility", *Franciscan Studies*, 45, 157-188.

ALQUIÉ, F. (2003) *Leçons sur Spinoza*, Paris, Éditions de La Table Ronde.

BEYSSADE, J.-M. (1979) *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.

CRONIN, T. J. (1966) *Objective Being in Descartes and Suárez*, Rome, Gregorian University Press.

DEPRÉ, O. (1996) "De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 94, n. 2, 216-242.

DESCARTES, R. (1964-1976) *Œuvres de Descartes* (XI vols.), Paris, Vrin (nuov. présent. par BEAUDE, J., COSTABEL, P., GABBAY, A. & ROCHOT, R.).

- DEVILLAIRS, L. (1998) *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, Puf.
- EASTON, P. (2009) *What is it at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?*, “Philosophy Compass”, vol. 4, n. 2, 348–362.
- ESPINOSA, B (2012) *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, trad. OLIVA, L. C. G. & FRAGOSO, E. A. R., Belo Horizonte, Editora Autêntica.
- _____. (2014) *Correspondência completa e vida* (vol. II), in: GUINSBURG, J., CUNHA, N. & ROMANO, R. (org.), *Obras Completas* (IV vols.), São Paulo, Editora Perspectiva.
- _____. (2015a) *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, trad. SANTIAGO, H. S. & OLIVA, L. C. G., Belo Horizonte, Editora Autêntica.
- _____. (2015b) *Tratado da emenda do intelecto*, trad. REZENDE, C. N. DE, Campinas, Editora da Unicamp.
- _____. (2015c) *Ética*, CHAUI, M. (coord.), tr. GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS, São Paulo, Edusp.
- FRANKFURT, H. (1977) “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *The Philosophical Review*, I, LXXV, 36–57.
- GASPARRI, G. (2007) *Le grand paradoxe de Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell’Europa del XVII secolo*, Roma, Leo S. Olschki.
- GATTO, A. (2015) *René Descartes e il teatro della modernità*, Roma, Inschibboleth.
- GILSON, É. (2008) *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris, Vrin.
- LAERKE, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza: La genèse d’une opposition*, Paris, Honoré Champion.
- LANDUCCI, S. (1992) *Sulle “verità eterne” in Spinoza*, in: BOSTRENGHI, D. (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14–17 ottobre, Napoli, Bibliopolis, 23–51.
- LE MOINE, A. (1936) *Des vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, Vrin.
- MARION, J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Puf.

_____. (1996) *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz*, dans *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris, Puf, 183-220.

MIGNINI, F. (2000) Le Dieu-Substance de Spinoza comme *potentia absoluta*, in: CANZIANI, G., GRANADA, M. A. & ZARKA, Y. C. (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 387-409.

NADLER, S. (2004) “Les vérités éternelles et l'autre monde: les racines juives de Spinoza”, *Les Études philosophiques*, vol. 4, n. 71, 507-522.

RODIS-LEWIS, G. (1981) “Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne”, *Studia Cartesiana*, vol. 2, Amsterdam, Quadratures, 105-123.

SANTIAGO, H. S. (2002) “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Campinas-UNICAMP), vol. 12, n. 1-2, 315-325.

SCHMALTZ, T. D. (2002) *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCRIBANO, E. (1988) *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli.

_____. (2006) *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

STEWART, M. (2006) *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, W.W. Norton & Company.

SUÁREZ, F. (1861) *Disputationes Metaphysicae*, vols. XXV-XXVI, in *Opera Omnia* (1856-1878), Editio nova, XXVIII vols., par BERTON, C., Paris, Ludovico Vivès.

Recebido: 06/09/2016

Aprovado: 07/10/2016